



TITLE:

詩作と思索を差異化するもの：デリダのハイデガー読解より

AUTHOR(S):

長坂, 真澄

CITATION:

長坂, 真澄. 詩作と思索を差異化するもの：デリダのハイデガー読解より. 宗教学研究紀要 2014, 11: 3-21

ISSUE DATE:

2014-12-05

URL:

<https://doi.org/10.14989/192288>

RIGHT:

詩作と思索を差異化するもの——デリダのハイデガー読解より

長坂真澄

Différance zwischen dem Dichten und dem Denken – aus der Derridaschen
Lektüre Heideggers

Masumi Nagasaka

In einer Fußnote, die in den Text „Vom Geist“ (1987) eingefügt ist, weist Derrida darauf hin, dass der gesamte Vortragszyklus Heideggers über das „Wesen der Sprache“ (1957-58) dem Denken der *Zusage* unterstellt wird. Er verweist darauf, dass Heidegger, der proklamiert, dass der Glaube im Denken keinen Platz habe, sich in der Tat auf einen Glauben in der Form eines Versprechens als Grundlage seines Denkens beruft. Diese Bemerkung könnte aber den Eindruck vermitteln, als würde Derrida dieses einzelne Wort „Zusage“ willkürlich erweitert interpretieren, um eine Euthanasie des Denkens unter dem Deckmantel des Glaubens auszuführen.

Die vorliegende Abhandlung versucht, die oben erwähnte Bemerkung Derridas, ausgehend von seiner früheren Lektüre Heideggers in „Das Supplement der Kopula“, „Die weiße Mythologie“ (beide 1971) und „Der Entzug der Metapher“ (1978), zu erklären. Sie enthält drei Stufen der Untersuchung.

Erstens erklärt sie, wie Heidegger die metaphysische Dichotomie zwischen dem Denken und der Sprache infrage stellt. Um eine solche Dichotomie zu überwinden, greift er auf eine eigentümliche dichterische Sprache zurück, die äußerst metaphorisch klingt, die aber gleichzeitig als Metapher zu betrachten klar verboten ist. Derrida versucht, diese quasi metaphorische – aber nicht als Metapher dargestellte – Redeweise Heideggers in einem hermeneutischen Zirkel des Denkens zu verstehen, aber dann taucht die Frage auf, wie dieser Zirkel seinen Ausgangspunkt sichern könnte.

Diese Frage wird beantwortet, wenn wir auf diese Denkweise der Sicherung verzichten und dadurch entdecken, dass sie schon in unserer Sprache zugesagt bzw. gegeben ist. Um sich mit dieser Frage zu beschäftigen, untersucht der zweite Abschnitt der vorliegenden Abhandlung die Beschreibung der „Sicherung“ durch Heidegger. Die metaphysisch-technische Erklärung versucht, ihren Gegenstand

mit einem Parameter zu sichern, dagegen erörtert Heidegger, dass wir durch das Verzicht auf die Sicherung dazu zurückkehren können, dass das Wesen der Sprache im Voraus zugesagt bzw. gegeben ist. Derrida beobachtet hier, dass der Begriff der Zusage eine Dimension des Glaubens im Heideggerischen Denken eröffnet.

Drittens wird kurz betrachtet, dass dieser Glaube, den Derrida bei Heidegger entdeckt, nicht dem Denken entgegengesetzt wird, sondern es eher überdeckt. Dies erklärt sich daraus, dass Derrida nicht nur ein Fortführer von Heidegger, sondern auch ein Nachkomme von Kant ist.

Gezeigt wird daher, dass die Derridasche Fokussierung auf das Konzept der Zusage und des Glaubens vor dem Hintergrund seiner ausdauernden Lektüre Heideggers verstanden wird, und daher mit den von Heidegger beschriebenen Versuchen der Überwindung der Metaphysik eng verbunden ist.

『精神について』（1987）のある註において、デリダはハイデガーの講演「語りの本質（Das Wesen der Sprache）¹」（1957-58）に登場する語、“Zusage”（言の与え・承諾・約束）に言及し、ハイデガーの同講演全体がこの“Zusage”の思考「に委ねられている（ordonné à）」とする（HQ116, note）。この“Zusage”は、「信は思索においてはいかなる場所も持たない」というハイデガー当人の言葉（GA5, 372）とほうらはらに、ハイデガーの思索を支える礎の部分に、約束という形のもとで、信への開けがあることを指し示すものとして読解される。しかしながら、後期デリダのこの指摘が、彼のそれ以前のハイデガー読解と関連づけて理解されなかったならば、デリダのこの読解は、何らの説得力をも持ちえないであろう。それどころか、デリダは“Zusage”というハイデガーの一語のみを恣意的に拡大解釈し、ハイデガーの主張を転倒させてまで信を標榜するような、身勝手な読解をしていると捉えられかねない。さらに、そのように読まれるならば、後期デリダの言説それ自体が、信による思考の安楽死を語っていると受け取られる可能性さえある。本稿は、この後期デリダの「語りの本質」読解を、彼の「隠喩の退き²」（1978）における同講演の読解とつなげることにより³、信への開けの言説が、彼の長きにわたるハイデガー読解を通して形成されるにいたったことを示すことを試みる。

1. 本来的概念と形象的隠喩の区別から逆転的隠喩と形而上学的隠喩の区別へ

デリダは『グラマトロジーについて』（1967）において、より根源的とされる「意味されるもの（signifié）」と、それに対して派生的とされる「意味するもの（signifiant）」の対立を問題化した（cf. DG24）。この対立の延長線上に、思考／言語の対立は位置する。形而上学の歴史において、思考／言語の区別は、本源的な層と外的な層という対立として措定されてきた。

こうした捉え方に根本から見直しを迫ったのが、ハイデガーであった。ハイデガーは、アリストテレス以来、西洋の形而上学を支配している、物とそれを名づける言葉との関係の捉え方を、アリストテレスの「解釈について」を例に採り⁴、敷衍する。「文字は音声の記号である。音声は精神の情感の記号である。精神の情感は物の記号である」（GA12, 192）。こうした、記号の連鎖として考えられる言語においては、命名とは、それ自体で存立している物がまずあり、それに名が与えられるという事柄にほかならない。こうした考え方は、「表現する（ausdrücken）」、「表明する（äußern）」といった、内容を外に出すという意味合いを持つ語にも現れている。こうした言語に対する考え方は、フンボルトにまでいたるとハイデガーは指摘する（cf. GA12, 232-238）。

ハイデガーは、対して、物と言葉、思考と言語といったこの伝統的な対立に縁を切ることから始める。言語はもはや、思考の容器ではなく、語ることは内容の外部への表出ではない。ハイデガーが思索の語りの意味を模索するのは、語りそのものにおいてである。とはいえ、こうした新たな「道（Weg）」を切り開く中で、ハイデガーが思索／詩作の語^{シュプラーヘ}りと形而上学の言^{ユブラー}語の区別を論じるとき、本源的なものと派生的なものの対立の、新たな区別が浮かび上がることになる。

デリダは、論文「繫辞の代補」^{ユブラ}（1971）において、思考と言語の伝統的な対峙、あるいは、その対峙の派生態である、思考と言語一般の対峙、また、言語一般と特殊言語との対峙を問題化する。彼によれば、哲学は、この古典的対峙に基づき、以下のような「伝統的問い」を提出し続けてきた。「哲学的言説は、どの地点まで、そしていかなる様態によって、言語の拘束によって支配されるのか？」（M211）。この問題は、哲学の欲望と深く関わっている。そしてこの対峙は、思考と言語の古典的対峙からはもはや出発しないハイデガーにおいても、新たな形をとって現われる。

ハイデガーは、「『人間主義』についての書簡」（1949）において、形而上学を、「西洋の『論理』と『文法』」とに拘束されたものであるとし、思索と詩作のみが、こうした拘束から解放されるとする（cf. GA9, 314）。それゆえここでは、思索の独立と、形而上学による思索の拘束という新たな対立が提示されている。デリダはこのような観点から、ハイデガーが、根源的なものの再活性化を記述しようと試みる場面に着目する（cf. M214sq.）。『形而上学入門』（1953）においては、ハイデガーは、存在の根源的意味と派生的意味という対立を描く。文法的観点からすれば、繫辞^{ユブラ}の生成や、「存在する」という動詞が不定詞や名詞となるということは、この動詞の規定された意味の様態を「消去」し、「未規定的」にすることであった。語源的観点からすれば、語「存在する」は三つの語源を有し、それらが、「平板化する混交」を起こしたとされる（GA40, 79; cf. M245）。デリダの言葉を借りれば、派生的意味において、「『存在』という語彙の意味的充実の失墜、抽象化、退廃、空虚化の過程」（M243）が展開されたということになる。かくしてハイデガーは、言語学的偶然によって隠蔽された存在の本来性を取り戻そうとするのである。

デリダは、さらに論文「白けた神話」（1971）において、上述の問題を、思考と言語という古典的対立の派生態である、本来的概念と、それを運搬するとされる隠喩との対立に依拠しつつ、突き詰める。右に見たハイデガーの新たな区別は、デリダが本論考で「哲学の唯一のテーゼ」（M273）と呼ぶものと関わっている。「哲学の唯一のテーゼ」とは、「諸形象を通じて目指された意味が、それを運搬するものから厳密に独立した本質をもっている」（M273）というテーゼである。これが、いかなる哲学者も、言語の只中において思考を展開する限り、逃れようのない哲学の欲望なのである。

この本来的概念と形象的隠喩の対立に対して、デリダが展開するのが、本来的概念の存立自体の破壊の問題である。この問題は、彼の後のハイデガー読解の下敷きとなっているため、この問題を鮮やかに描き出す、デリダのアリストテレス読解を、まずは簡潔に確認しておきたい。

アリストテレスは『詩学』において、思考（διάνοια）と修辞（λέξις）を区別した上で（cf. Π1456a;M276sq.）、隠喩の定義を、次のように始める。「転位＝隠喩（μεταφορά）とは、他の事物を指し示す名辞の移送（ἐπιφορά）である」（Π1457b;cf. M275）。たとえば、「人生の夜」という隠喩がある場合、それは、「一日」における「夜」を、「人生」における「老い」へと移送したものである（cf. Π1457b;M288）。さらにアリストテレスは、「よく（εὖ）転位すること（＝よい隠喩を作ること）は、似ている（ὁμοιος）ものを観察することである」（1459a;cf. M282）とする。たとえば、「夜」と「老い」が類似していること、すなわち、「人生の夜」という隠喩が指し示す事象（「老い」）を真に認識せしめることが、良き隠喩の条件なのである。つまり、良き隠喩においては、それが指し示す本来の概念が、デリダの言葉を借りるなら、「真理」（M282）として、認識可能なものでなければならない。

しかしながら、アリストテレス自身が例示する隠喩をデリダが詳しく検討してゆくとき、実は、この真理が隠れている場合がある、あるいはむしろ、その真理の隠れがそもそも隠喩が隠喩であるために要請されるということが明らかになる。たとえば、「酒の神バッカスの杯」と「戦いの神アレースの盾」という定着概念から、「アレースの杯」という隠喩が作られる場合、この隠喩は、本来の概念「アレースの盾」を指す。しかしアリストテレスは、より高度な隠喩として、「酒なき杯」という例を挙げる（Π1457b）。この例においては、この隠喩が本来の概念「アレースの盾」を指し示すということは、全く明確ではなくなる。ここでは、デリダが指摘するように、隠喩は真理の隠れ、すなわち「秘密」を宿すことで、自らを成立させているのである。そして、その秘密が我々を本来的な名辞へと導くかどうかについては、「何も我々に保証しない」（M290）のである。

さらにデリダは、「太陽（ἥλιος）」の隠喩について考察する。というのも、太陽（とその光）は、多くの隠喩（「精神の明瞭さ」など）が、感性的形象として援用するものだからである。アリストテレスは『トピカ』でしかし、次のように論じている。太陽というものを我々が感性的に知っているかといえば、実はそうではない。太陽の本来の概念は、「地球の上を動くもっとも明るい天体である」と考えられているが、実のところ我々は、「太陽が沈んでいる間、地球の上を動き続けているか」、感性的には知らないのである。というのも、その「感覚は我々には欠けている」からである（T131b;cf. M298）。ここから、二つの帰結が導出されるとデリダは言う。第一に、太陽の喩えは常に不完全である。第二に、太陽は隠れうるというだけではなく、そもそもあらゆるものが現れたり隠れたりするという可能性を可能にするのが太陽にほかならない（cf. M299）。たとえばアリストテ

レスが隠喩について「転位＝隠喩によって言われるあらゆることは曖昧である＝明瞭さに欠ける（ἀσαφής）」と説明するとき（T139b;cf. M301）、この語自体がそもそも太陽の喩え（「明瞭な（σαφής）」）に由来する。隠喩を概念的に説明する試みにおいては、「定義の中に、定義されるものが含まれる」（M302）という、「隠喩の底なしの入れ子構造」（M302）が起こるのである。そもそも「転位＝隠喩」という語や、その定義に現われる「移送」の語が、それ自体隠喩である。

隠喩は自ら（たとえば感性的な形象）を消去することで、概念を実現する。デリダが言うように、「隠喩は、自らを消去することでしか、隠喩ではありえない」。しかしながら同時に、隠喩が概念による定義によって置き換えられるとき、その概念それ自体が既に隠喩であるという入れ子構造があるために、隠喩の概念への置換は一回きりでは済まず、無際限に続く。それゆえデリダは「隠喩は、無際限に自らの破壊を構築する」（M320）というのである。隠喩を退かせることは、隠喩の隠喩を呼び出してしまうため、本来的概念を表そうとするならば、隠喩の氾濫に陥らざるをえない。本来的概念的と形象とは、無限に互いを送り返し合い、両者の対立は揺るがされ、それは本来的概念の存立を破壊するのである（cf. M323）⁵。

さて、この本来的概念の存立の危うさという根本的な考え方が、「隠喩の退き」におけるデリダのハイデガー読解の下敷きとなる。上述のように、ハイデガーは、存在の本来性に接近することのできる思索と詩作の語りと、形而上学的言語とを対置する。彼は「隠喩」を、それが感性的なものと叡知的なものの対立を前提とする限りで、形而上学に属するものとし、読者に、思索と詩作の語りは隠喩ではないと諭す。デリダは、ハイデガーが、見かけ上隠喩的な表現を用いるその最中で、それらを隠喩と解釈することを禁じる箇所を、四箇所挙げて検討している。

第一の例は、「白けた神話」でまず引用される、『根拠律』（1956-57）の以下の箇所である。ハイデガーは、思索の働きを、「聴くこと（Hören）」と「見てとること（Erblicken）」として特徴づけた上で、これらの表現は隠喩ではないと釘を刺す。彼はそこで、「隠喩的なものは形而上学の内部にのみ存在する」という有名な句を放つ（GA10, 72 ; cf. M270, note 19 ; MR440 ; MV357 ; P77）。

第二の例は、デリダの右の指摘を受けてグレイシュが言及する、「語りの本質」講演における次の箇所である。ヘルダーリンの詩のくんだり、「言葉、花のごとし」という句を読みながら、ハイデガーは次のように警告する。「もし、『言葉、花のごとし』の表現におけるこのヘルダーリンの挙示を隠喩と考えようとするのならば、我々は形而上学のうちに身をとらわれたままになってしまうだろう」（GA12, 195 ; cf. MR443 ; MV361 ; P78）。

第三の例は、デリダが「隠喩の退き」で採り上げる、同講演の先行する箇所である。そこでハイデガーは、思索と詩作の「近隣性」について語りながら、この言い回し「近隣性」が「形象的な言い回し（bildliche Rede）」であることを認めつつも、「形象（Bild）」や

「言い回し (Rede)」が何を意味するのか、また、「いかにして言葉が形象のうちで語ることができるのか」が規定されていないとし、この言い回しを隠喩的に理解することに釘を刺す (GA12, 176; cf. P85)。

第四の例は、やはり「隠喩の退き」で扱われる、「『人間主義』についての書簡」における以下の箇所である。ハイデガーは「思索は存在の家を建てる」とした上で、次のような注意を促す。「存在の家という言い回し」は、「『家』という形象を存在へと」移すような「転移 (Übertragung) ではない」 (cf. GA9, 358 ; cf. P83)。

これらの反復される隠喩の禁止が意味深いのは、ハイデガーが用いる表現——思索が「聴く」、「見てとる」、「思索と詩作の近隣性」、「言葉、花のごとし」、「存在の家」——が、その外見上、きわめて隠喩的であるからにほかならない。これらのきわめて隠喩的であるが隠喩ではないとされる表現を、デリダは、「あたかも隠喩のような (*quasi métaphorique*)」 (P82) ものと呼ぶ。我々はそれらを準 - 隠喩と呼ぶことにしよう。

さて、感性的なものから観知的なものへの移行という意味での隠喩ではないとされる、これらの準 - 隠喩は、いかに理解されるべきなのであろうか。グレイシュとリクールは、デリダの指摘を受け、第一と第二の例について、これらを新たな意味を持つ隠喩として解釈する方向性を提示する (cf. MR441 ; MV370) ⁶。対してデリダが「隠喩の退き」において提示するのは、これら準 - 隠喩を、感性的／観知的という対立とは異なる仕方で解釈しようとつとめることだけではない。彼は、これら準 - 隠喩の豊富な使用と、隠喩の禁止というハイデガーの二つの態度を「結びつける (lier)」ものは何かを考察しようとするのである (cf. P78-79)。ハイデガーが一貫してこの二つの態度をとることには、何らかの必然性があると彼は考えているのである。

デリダはそれを以下のように説明する。形而上学を超克するために、ハイデガーは、隠喩を使用することを自らに禁じるのであるが、他方で、「存在は何かではない」 (P81)。存在論的差異を考慮すれば、存在は存在者ではない。それゆえ、人は存在を指し示すことができない——というのも、人が存在を指し示そうとするやいなや、存在は存在者へと変貌してしまうからである。我々は、この存在論的差異のために、存在を「本来的に」、「文字通りに」指し示すことができない。この二つの点、つまり、隠喩の禁止と存在論的差異を確認することで、以下のことが帰結する。ハイデガーが存在について語るとき、それらの言明は必然的に、本来的でも隠喩的でもないことになるのである。

隠喩の退きはそれゆえ同時に、準 - 隠喩の積み重ねなのである。というのも、本来的なものを開示するために隠喩を退けようとするがゆえに、思索者は準 - 隠喩を無限に積み重ねることになるからである。本来的にも隠喩的にも名指すことができないという、この二つの不可能性は、二重拘束として働く。かくしてデリダは、ハイデガーの言語において、「隠喩の退きとしての存在の退き」 (P81) が起こると結論づける。ここでデリダは、「隠喩の退き」と「存在の退き」という、二重拘束の各項を、「としての」によって結び、ハ

ハイデガーにおいてこれらが一つであることを示している。この文脈において、「白けた神話」において論じられた、本来の意義と形象的隠喩との境界の破壊の問題が、変化した形で浮かび上がってくる。デリダが非明示的に我々に問いかけているのは、以下の問いである。いかにしてハイデガーは、この二重拘束の中で、準 - 隠喩の過剰によって言説を破壊することなく、存在を語るができるのであろうか。いかにして彼は、本来的なものについて語ろうとすれば語ろうとするほど、準 - 隠喩の氾濫に陥ってしまうという危険を、防ぐのであろうか。

ハイデガーが、二重拘束の中で道を切り開いていく仕方は、感性的なものから叡知的なものへの移行としての隠喩ではない語りとして、詩的な語りを辿ることにある。例えば、すでに述べたように、彼は、「存在の家」という表現を、家という形象を存在の方へと転移することと捉えることを読者に禁じる。それは、「適切に考えられた存在の本質からこそ」、「『家』とか『住まう』といったことが、いかなることであるのかを思索することができる」からである (cf. GA9, 358)。我々はまず「家」が何であるかを了解しているのではない。そうではなく、デリダが注釈するように、「存在は、存在それ自身の退きによって、家や住まうということを思索させる」(P83) のである。この逆転が意味するのは、単に「家」と「存在」の役割を交換することではない。重要であるのは、デリダが指摘するように、「存在的 (ontique)」ではないものから思索すること、存在論的差異から出発するということである (cf. P84)⁷。デリダはさらにこの構図を、「存在の退き (Entzug)」を理解するために採用する。我々は既に「退き」というものを知っていて、その既知の「退き」の方から「存在の退き」を思索するのではない (cf. P81-82)。ハイデガーが我々に要求するのは、「退き」を「存在の退き」の方から理解すること、つまり、「存在的・存在論的差異」(P82)の方から理解することなのである。かくして、ハイデガーの準 - 隠喩を、デリダは「逆転的 (renversant) 隠喩」、あるいは、「反転喩的な (catastrophique)」もの (idem.) と形容する。つまりこの逆転的隠喩は、その「方向転換」によって「解釈学的循環」のうちに我々を導く。しかし、デリダは同時に、存在の本質から、あるいは存在論的差異の方から出発するということが可能かどうかは、それほど自明のことではないと考えている。そのため、上の問題、つまり、準 - 隠喩の無限の氾濫という問題が解決されるかどうかについては、明確に留保を示している (cf. idem)。そのことは、彼が「反転喩的な (catastrophique)」という形容詞を「破滅的な (catastrophique)」という形容詞とかけあわせていることから見てとれる。準 - 隠喩が「言説の脱構成 (destructuration)」にも開かれうる可能性は、あくまで排除はされていないのである (cf. idem)⁸。

2. 保証とは異なる仕方——約束

たしかに、準 - 隠喩におけるこの逆転は、存在の側から我々が出発できるのであれば、適切な解釈学的循環を始動させるのかもしれない。しかしながらいったい、我々にこの出発点を保証してくれるものは何なのであろうか。——実は、この「保証」という考え自体を審問することにより、この問いには一つの答えが与えられることになる。それをまざまざと示すテキストこそ、「語りの本質」講演にほかならない。以下にそれを確認しよう。

本講演において、ハイデガーは、シュテファン・ゲオルゲの詩、「言葉」を敷衍しながら、みずからの思索を展開する。この詩の中で、詩人は、自らの手のうちに珠玉をかかえ、泉の淵にいる運命の女神のところへやってくる。彼は彼女に、この珠玉のための言葉を泉の底へ探しにいつてくれるようにと頼む。女神は水底まで行って戻ってくると、見つからないと答える。その途端、珠玉は、詩人の手からこぼれ落ちて消えてしまう。詩人は、詩の最後で次のように詠う。

Kein ding sei wo das wort gebricht.

いかなる物も存在しないように⁹、言葉の欠けるところでは（GA12, 153）。

ここで語られているのは、「或るものに名を与える」（idem.）ことをめぐっての詩人の経験である。詩人は、その経験を「断念（Verzicht）」（GA12, 157）を学ぶこととして描く。これまで彼は、詩的な事柄や夢が、すでにそれ自体で存在しており、そこに彼が、ふさわしい言葉を見つけ、「表現する（ausdrücken）」のだと考えていた（cf. GA12, 161）。しかし、手にしている珠玉に対する言葉が見つからないという経験を通して、彼は、こうした言葉と物との関係の捉え方を断念することになる。ハイデガーは、それを「放下（Gelassenheit）」とも呼んでいる（cf. GA12, 159）。この言葉が見つからないという事態は、「言うこと（Sagen）の不能（Unvermögen）」を示しているのではない、とハイデガーは考える。そうではなく、「珠玉は、ただ、秘密に満ちた驚くべきもののうちへと退く」（GA12, 183）とされる。

そこではもはや、一方に物があり、他方に言葉があって、その二項が結ばれるといったような意味での関係は消えうせる（cf. GA12, 159）。そうした関係の解釈は、ハイデガーが「形而上学的 - 技術的説明」（GA12, 193）と呼ぶものに相当する。そうではなく、「言葉自体が関係」となるのである（cf. GA12, 159）。言葉自体が、物が存在するということ、物を与えることにより、物と関係するのである。こうしてハイデガーは、この詩を、「言葉と物との関係」（GA12, 153）の変貌をめぐるものとして読解する。「言葉がはじめ

て、物を存在する物として、現出させ、そうして現前させるのである」(GA12, 158)。かくして、ハイデガーは、詩人の最後の節を、以下のように翻訳する。

Ein “ist” ergibt sich, wo das Wort zerbricht.

「存在する」が生まれる、言葉が砕けるところで (GA12, 204)。

ハイデガーは、詩人の用いる言葉「欠ける (gebrechen)」を「砕ける (zerbrechen)」と翻訳している。それは彼が、「砕ける (zerbrechen)」を、「音として発された言葉が、音のなきものへと回帰する」こと、つまり、「言葉が与えられたその場所へ回帰する」(idem.) ことと解してのことである。換言すれば、思索は、言葉がそもそも生まれ「存在」を与える、その場所へと遡行するのであり、そこで「物」の「存在する (ist)」が与えられる、と読解されるのである。

デリダは、珠玉の退きにおいて、言葉と物との新たな関係が与えられるということに着目し¹⁰、次のように言う。「在る・それは与える (es gibt) は、自らが与えるものを退かせる」(P87)。デリダのこの読解においては、退かせることと与えるということが一体となっている¹¹。この退きは、言葉が存在を与えることを露わにすることで、存在を存在者に置き換えるのではない仕方では思索することを可能にする。その意味で、退きは、存在が存在者ではないことを示唆するもの、存在論的差異を垣間見させるものだということがいえる。デリダは言う。「退き^{レトリック}は存在論的差異それ自体を切り開く (entamer)」(P92)¹²。

存在する物に名を与えるということを断念してはじめて、「長らく隠されていたもの、しかし本来的にはすでに言として与えられていたもの (Zugesagte)」(GA12, 159) が詩人へと差し向けられる。つまり、言葉と物との新たな関係は、すでに我々の語りそれ自体のうちに与えられているのにもかかわらず、我々は、物に言葉を与えるという考え方に囚われているために、気づいていなかったのであり、語り自身へと戻ることが求められるのである。デリダは敷衍する。「[...] 我々がいるその場所に、戻らなければならないのだ。我々は本来的には、そこにいないのである」(P85)。

この、あらかじめ自らのうちに与えられているものに戻るというあり方は、何かを外的な根拠をもって「保証」するというあり方とは、対置されるものである。それを見るために、ハイデガーが、同講演で「保証 (Sicherung)」について語っている箇所を参照しよう。それは、上にすでに触れた、詩作と思索の「近隣性」という準 - 隠喩をめぐっての議論において登場する。

ハイデガーはここで、詩作と思索の「近隣性」、さらには「近さ (Nähe)」について、形而上学的な捉え方と、そうではない捉え方とを区別する。前者は、計測可能な時間空間的關係に基づくような近さの捉え方である (cf. GA12, 197 sq.)。こうした計測可能性というものはたしかに、我々が思索の対象を確実に所有することに役立つ。それは、我々が思

索の対象を我々の支配下に置くことの「保証（Sicherung）」となる¹³。しかし、ハイデガーは、「近さ」を別様に捉えることで、このような保証を求める態度とは袂を分かち¹⁴。

詩作と思索の近さをなすのは、むしろ、「相互の向かい合い（Gegen-einander-über）」であり、この向かい合いにおいて、互いが互いに「おのおのの隠れにおいて、開けて」おり、「互いが互いに自らを差しだし、委ねあう」とハイデガーは言う（GA12, 199）。つまり、この近さは、第三項を基準として計測されるような二項間の距離の短さ、といったものではない。詩作と思索の近さは、詩作が語りの退きのうちに匿う秘密を、思索が洞察することができるということに存しているのである。我々の文脈では、この近さとは、思索者が詩を読みながら、詩人の経験を通して、物と言葉の新たな関係を知ることにある。このことを通して、ハイデガーは、詩作と思索の「本来化という出来事（Ereignis）」を記述する（cf. GA12, 185）。

デリダは次のように要約する。「この接近（approchement）は、詩作と思索を、他の場所を起点として、近づけるのではない。そうであったら、詩作と思索がすでにそれ自身で存在しており、その後で互いに引きつけられるということになるだろう。〔そうではなく、〕接近は、詩作と思索を、それらの本質の本来的なもののうちへと送る *Ereignis*〔本来化という出来事、独語表記〕なのである」（P88）。ここに見受けられる詩作と思索の関係は、先に見た、言葉と物との関係と通じるものである。言葉と物という二項が別々にまずあり、それらが関係しあうのでなく、言葉が生まれる時に物が生まれるという関係のあり方を我々は確認した。それと同様に、詩作と思索は以下のような関係にある。詩作が本来的な詩作となる時、その詩作と向かい合う思索は、本来的な思索となるのである。思索が本来的なものになるということは、少なくともハイデガーの文脈においては、思索が存在を存在者に置き換えるのではない仕方である。思索するようになるということだと考えられる。

こうした関係のあり方としての近さは、詩作と思索の近さを第三項によって保証しようとすることを断念するときこそ、現れる。デリダはこの点に着目している。「〔…〕隠喩や近隣性といった名のもとに、我々が認識していると思いついていようものの、保証性（*securité*）を断念することによってこそ、我々はおそらく、近隣性という近さへと近づくのであろう」（P85）。こうして、保証を外部に求めるのではなく、我々にあらかじめ与えられているものに帰ることを通して、存在の方から解釈学的循環を作動するという可能性も開けるのである。この与えられているというあり方を、デリダは、自らが恣意的に下すのではない「決定」という形でさらに考究する。それを以下に見よう。

ハイデガーは講演「語りへの道」（1959）において、言語の二種の統一性を区別している。言語を外的に観察した場合の統一性と、言語を語りとして内的に捉えた場合の統一性である。彼が捜し求めるのは、二つ目の統一性——「語りを語りとして語りへもたらす」（GA12, 239）ことである。この文脈で、ハイデガーは、「切開・見取り図（*Aufriß*）」という準・原・語彙¹⁵を、上述の第二の意味での語りの「統一性」として、用いている。こ

の「統一性」は、「名付けられない」ままにとどまるとしながらも、ハイデガーはここで、この名付けられていないもの、つまり「探求されている言葉の本質」は、「切開・見取り図（Aufriß）という（heißen）」（GA12, 240）とする。デリダは、この名付けを、ハイデガーの「決定」（P89）、より正確には、彼が語りから受け取るという意味で、「自発的ではない（non volontaire）」決定であるとする。「ハイデガーは、恣意的に、この言葉の統一性を『切開・見取り図（entame）』と名付ける、とは言わない。そうではなく、この統一性は、自ら決定するような語りにおいて、『切開・見取り図と『という（heißen）』」（P89-90）。ここで、ハイデガーが語“heißen”の命令的な意味を暗示していることを思い起こしたい。「名は我々にいう=要求する（heißen）、語りの本質の本来的なものを明確に見てとるようにと」（GA12, 240）。つまり、この決定は、自発的な決定以前に、すでに抗いようのない形で受け取られているような決定であるとされるのである。

このあらかじめの言の与えこそ、ハイデガーが「語りの本質」講演で、“Zusage”と呼ぶものにほかならない。この語は、第一、第二講演に頻出する。すでに引用したように、詩人に与えられるのは、「長らく隠されていたもの、しかし本来的にはすでに言として与えられ（承諾・約束され）ていたもの（das [...] Zugesagte）」（GA12, 159）である。あるいは、「言葉と物との関係が詩人に言として与えられる（承諾・約束される）（sich zusagen）」（GA12, 162）とも言われる。さらにそれは、「思索すべきものを言として与えること（承諾・約束）（Zusage）」（GA12, 169）でもある。「言^{サグ}において、語りが我々に、語りの本質展開を言として与えて（承諾・約束して）いる（zusagen）」（GA12, 185）。

このように見れば、ハイデガーが、形而上学的、技術的、測定可能な保証というあり方に対して、“Zusage”というあり方を対置させていることがわかる。前者の保証を断念するときにこそ、人は、このあらかじめの“Zusage”に気づくことができるのである。また、この保証の断念は、先に我々が提示した、解釈学的循環の出発点についての問いに立ち戻るならば、この出発点を保証するような外的審級は何もないということを意味している。

デリダは、1978年の読解においてすでに、この概念“Zusage”に注意を払っているようだが¹⁶、1987年の再読解において、この概念を独語表記で採り上げて論じるようになる。そこでは、本稿冒頭で述べたように、「語りの本質」講演全体が、この語にかかっていると結論される¹⁷。この際、デリダは、“Zusage”という独語が持つ、「約束」の意を前面に押し出すことになる。

ここで、“Zusage”という語について注意を払う必要がある。“Zusage”という言葉は、“zu [...]へ”と“Sage [言]”からなるため、差し当たり「言の与え」の意に捉えられるが、この語は通常の独語において、「承諾」、「約束」の意に用いられる。ハイデガーは、独語を常に独自の語に鑄造し直す思索者であるから、彼がこの語に通常の意味をどこまで認めているかは、議論の余地がある。とはいえ、いかなる外的審級としての保証もないものを、言としてあらかじめ与えるということと、「約束」することには、つながるものがある。

る。約束とは、約束する事柄を保証するような、いかなる外的審級もないところでこそ、成り立つからである。「約束します」と言う人は、その約束が、その言葉以外のいかなる場所にも拠り所を持たないことを引き受けている。彼は、言を与えるということそれ自体に、約束の信頼性を基づかせることができるのみである。約束は、約束が成就されるという保証がないからこそ、約束としてありうるものだからである（cf. HQ114）。

デリダが、“Zusage”というハイデガーの概念に、信という側面を見いだすのは、このためである¹⁸。信とは、知による保証が欠如しているにもかかわらず、対象を措定することを指す。語りの本質は、我々にすでに我々の語りを通して与えられているが、この与えが確実であると保証してくれるような外的審級は何もない。この与えを我々は、我々が語るということそれ自体に基づける以外にないのである。

3. 存在からの退き

ところで、ハイデガー自身は、思考と信を対立させている。本稿冒頭でも触れたように、「アナクシマンドロスの箴言」（1946-50）の終盤で、ハイデガーは、「信は思索＝思考（Denken）においてはいかなる場所も持たない」（GA5, 372）と宣言する。しかしデリダは、思考と信が対立するとは思えない¹⁹。ここで思い起こすべきであると思われるのは、デリダがハイデガーによる形而上学批判の継承者であるだけでなく、カントによる存在神学批判の継承者であるということである。カントは、神を超越論的理想と捉え（cf. KrV, A580;B608）、超越論的理想は思考対象ではありうるが、認識対象とはなりえないとした。というのも、思考対象が認識対象でもありうるためには、感性的知覚、あるいは感性的知覚と連結をなすような推論を通して、経験の統一性にその対象が与えられるということが必要だからである（cf. KrV, A601;B629）。ところが、超越論的理想は、直観なき純粋な思考の対象である（cf. KrV, A581-583;B609-611）。かくして、カントは、神を思考するだけでなく、神の認識をも主張するような、デカルトに代表される存在神学を批判する²⁰。他方、カントはこの超越論的理想（神）の実践的な措定は有用であるとする。認識不可能なものを思考することは、知の限界を超えて対象を措定する信である。神の実在は、信の対象（*res fidei*）（KU, 469）にほかならない。よって、カントにおいて、信と思考は重なるが、対置はされないのである。

このことと連関して意味を持ってくると思われるのが、デリダが、“Zusage”という与えを、ハイデガーの記述よりさらに進めて、存在者の存在からの退きとして提示しているこ

とである。このことは、1978年の「語りの本質」読解において示されている。それを以下に簡潔に見よう。

ハイデガーの語る詩作と思索の本来化は、両者の「差異（Differenz）」（GA12, 185）が開けることでもある。ハイデガーはこの差異を、やはりきわめて隠喩的に見える言い回しで、「裂け目（Riß）」と名づける（idem.）。デリダはそれを「裂線（trait）」（P87）と訳し、ハイデガーの記述を以下のように敷衍する。「切開（entame / Aufriß）の裂線（Riß）はそれゆえ、Ereignis〔独語表記〕を本来化（appropriation）として、本来化の出来事として刻印する」（P88）。ここでデリダが着目するのが、ハイデガーがこの「裂線 [Riß]」は思索にも詩作にも属さないとする点である（cf. GA12, 185）。詩作と思索が、互いの関係を第三項に依拠して成立させているのではないことは、すでに確認した。しかし、詩作と思索の間の裂線それ自体は、詩作にも思索にも属さない。それは「退き」、「非現出（inapparence）」（P88）にほかならない。さらにデリダは、裂線は退きである、という言説自体を撤回する。というのも裂線を「…である」という、繫辞となった存在の動詞の主語とすることは、それが存在を与える運動そのものであることを隠してしまうからである（cf. P90）

この裂線の存在からの退きは、退きの存在からの退きとも重なるものである。先に、「退き」は存在論的差異それ自体を切り開く（entamer）」（P92）というデリダの文を引用した²¹。この“entame”という語は、デリダがハイデガーの語「切開・見取り図（Aufriß）」を訳すために用いる語であるから、その動詞形“entamer”は、「切開する（Aufreißen）」に対応すると考えられる。この両語“entamer”/“aufreißen”は、共に二つの方向性に解釈することができる。肯定的に、何かを始めるという意味での「切り開く」という方向性で解するなら、上のデリダの文は、上述のように、「退きは存在論的差異それ自体を切り開く」と、読むことができる。他方で、この両語を「傷つける」という方向性で解するなら、その場合、「退きは存在論的差異それ自体を揺るがす」と読むこともできる。こうした読解の可能性が示唆するのは、珠玉の退き、すなわち、形而上学的な隠喩の退きが、デリダにとって単に存在の現われで終わるのではないということである。先に、隠喩の退きが、存在そのものが指し示されるやいなや存在者に置き換わるため、存在の退きと一体となっているとデリダが考えていることを確認した²²。つまり、存在論的差異についての語りを秘める詩作と、その詩作を読みながら存在論的差異を明るみにもたらし思索という対比、詩作と思索の本来化と互いの差異は、この存在の隠れにより、あらわれるやいなや消えてしまうということになる。こうして退きは、存在論的差異を切り開くとともに揺るがす運動を反復することで、つまり、詩作と思索の間の「裂線の反復（re-trait）」を行うことで、存在を常に存在者に置き換えざるをえないとしても、その置き換えの仕方をそのつど問い直すことができ、退きという逆説的な形ではあれ、存在について語り続けることができるのだと考えられる²³。デリダは、退きは存在者の存在からも言語／語りからも退くものである

とする（cf. P92）が、この退きは同時に、語りと、語りにおける存在とを与える運動でもある。この語ることができるということが、1987 年の読解で特に強調されるようになる“Zusage”、言としてあらかじめ与えられているということだと考えられるのである。

このように見るならば、“Zusage”という与えは、同時に存在からの退きであることが見てとれる。カントの術語でいうならば、それは、実在として措定されえないものである。それは、認識を標榜しない思考の対象、つまり知を標榜しない信の対象であると考えられるのである。

結論

ハイデガーは、従来の形而上学における物と言葉、思考と言語の対立という考え方から我々が解放される時、物と言葉の新たな関係が見出されることを説く。このことは同時に、本来的概念を感性的形象が表すという形而上学的な隠喩の捉え方から、解放されることをも意味している。かくしてハイデガーは、隠喩を排し、存在と語りの本質展開を、語りを通して問いかけてゆく。このとき、ハイデガーの言説は、逆説的にも、きわめて隠喩的な言い回しを積み重ねながら語っているかのような様相をとる。しかしそれは、こうした言い回しを、隠喩の退きと存在の退きという二重拘束のうちで、存在の側から出発するような逆転的隠喩と捉えることにより、理解される。ただしその際、この方向転換の出発点はいかにして保証されるのかが問題となった。

我々はこの問題が、保証という考え方に対する変更を強いられることにより、超克される可能性が開けることを確認した。つまり、この出発点を外的な審級によって保証することではなく、むしろ、この出発点が自らのうちにあらかじめ言として与えられていることに気づくことが求められるのである。このあらかじめの「言の与え」が、独語で「承諾」、「約束」を意味する“Zusage”という語によって語られる。我々は、詩作と思索の「近隣性」、「近さ」という言い回しをめぐるハイデガーの議論において、「保証」という考え方に、“Zusage”というあり方が対置されていることを確認した。

デリダは、1978 年の「語りの本質」読解においてすでに、「保証」を断念するというハイデガーの思索のあり方を論じているが、“Zusage”という語を独語表記して注意を促すようになるのは、1987 年の再読解においてである。その後のハイデガー読解において、彼はこの語に繰り返し立ち戻り、この語が持つ「約束」の意味を強調し、そこに信の次元が開かれていることを論じるようになる。信という次元が強調されるとき、ますます切実となるのは、このあらかじめの与えが知による保証を持たないことにより、いついかなると

きも恣意性に陥りうるという危険である。それゆえ、その危険に備えて、信が自らの対象を知の対象と混同しないように常に警戒する必要がある。このとき意味を持ってくるのが、デリダが、詩作における隠喩としての存在者の退きの運動それ自体を、存在からの退きとして捉えていることである。それは、カントの存在神学批判を考慮するならば、存在として措定されえないもの、つまり、認識ではなく信の対象であるものとして捉えられるのである。

冒頭に我々が提示した問い、すなわち、後期デリダの言説は、信による思考の安楽死を語ることにならないかという問いに対しては、それゆえ、以下のように答えられるであろう。あらかじめ対象を措定してしまっている信を、知によるいかなる保証も持たない信として捉えることは、この信の対象を警戒することである。つまり、信を信として捉えることは、信が知ではないということを引き受けること、その対象をあくまでも知の対象としては捉えないことを指している。このような信は、認識できない対象を措定する思考にほかならない。このとき、信と思考は排除し合うのではなく、重なり合うのである。それゆえ、あたかもデリダの読解は、「信は思考においてはいかなる場所も持たない」というハイデガーの言葉に、カントの次の言葉で応答しているかのようである。「私は […] 信に場所を空けるために、知を取り除かなければならなかったのだ […]」(KrV, B XXX)。

略号（引用文中の強調は原文による）：

- Aristote, II**: *La poétique*, tr. par Gérard Lambin, Paris: L'Harmattan, 2008,
-, **T**: *Topiques*, Tome II, tr. par Jacques Brunschwig, Paris: Les belles lettres, 2007.
Immanuel Kant, AA: *Akademie-Ausgabe; Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer, 1902 sqq.
-, **KrV**: *Kritik der reinen Vernunft* [1781/87], **AA**, Bde. 3-4.
-, **KU**: *Kritik der Urteilskraft* [1790], **AA**, Bd. 5.
Martin Heidegger, GA: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1975sqq.
Paul Ricœur, MV: *La métaphore vive*, Paris: Seuil, « Points », 1997.
Jacques Derrida, HQEH: *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire* [Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965], Paris, Galilée, 2013.
-, **DG**: *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967.
-, **M**: *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972.
-, **P**: *Psyché – Invention de l'autre*, Paris: Galilée, 1987.
-, **FS**: *Foi et savoir*, Paris: Seuil, « Points », 2000.
-, **PPT**: *Poétique et politique du témoignage*, Paris: Herne, 2005.
Jean Greisch, MR: « Les mots et les roses, La métaphore chez Martin Heidegger » in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, N° 3, 1973, pp. 433-455.

注

1 ハイデガーの術語 “Sprache” を、デリダは 60, 70 年代は “langue” と訳す傾向にあり、80 年代以降は、思索・詩作にかかわる文脈であればしばしば仏訳に倣い、“parole” と訳している (cf. HQ115, note 1)。本稿では、“Sprache” が形而上学のそれであるときは「言語 (langue)」、思索・詩作のそれであるときには「語り (parole)」と訳す。なお、「言葉」は、本稿では “Wort” の訳語にあてる。また、語 “Wesen” は「本質」と訳すが、動詞的に解される場合には、仏訳では “déploiement” [展開] と訳されていることも考慮し、「本質展開」と訳す。

2 この「ルトレ」という語においては、「退き (retrait)」という意味と、本稿で後に見る「裂線の反復 (re-trait)」という意味とが重ね合わされている。そのことを明示的にするために、この語は「退き」と訳した上で、常に「ルトレ」とルビをふることにする。

3 「隠喩の退き」を扱う先行研究として、以下を参照。関根小織、「隠喩と形而上学—デリダとハイデッガー—」(『ハイデッガーと思索の将来—哲学への《寄与》』、理想社、2006 年、265-285 頁。西山達也、「ハイデガーとデリダ、対決の前に — retrait 概念の存在論的・政治的画定 —」(Heidegger-Forum, vol. 1.1, 2007)。Clive Cazeaux, *Metaphor and Continental Philosophy. From Kant to Husserl*, New York, London: Routledge, 2007, pp. 175-198. 本稿がこれら先行研究と異なる点は、デリダによる 1978 年と 1987 年の「語りの本質」読解を、連結的に理解する試みをしていることにある。

4 Cf. Aristote, *Catégories, Sur l'interprétation* (Organon I - II), tr. par Pierre Pellegrin, Michel Crubellier, Catherine Dalimier, Paris: Flammarion, 2007, 16a.

5 ガシェが言うように、「概念と形象の論理的区別の感染」は、「いかなる究極的な概念も不在であること」を示す。Cf. Rudolf Gasché, *The Tain of the Mirror, Derrida and the Philosophy of Reflecion*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1986, p. 310.

6 ラパポートも同様の試みをしている。cf. Herman Rapaport, *Heidegger & Derrida, Reflections on Time and Language*, Lincoln&London: University of Nebraska Press, 1989, p. 187.

7 1964-65 年のハイデガー講義でも同様の議論がなされている (cf. HQEH102)。

8 ここで、「脱構成」という語は、デリダが「白けた神話」で語る、隠喩の氾濫による概念の存立自体の「破壊」の議論の延長線上にあると考えられる。

9 ハイデガーは、“sei” という語を命令形として捉えるため (cf. GA12, 158)、このように訳出した。

10 論考のタイトル「隠喩の^{ルトレ}退き」は、この珠玉の退きを指すものとしても考えられるべきであろう。

11 ハイデガーは講演「物」（1950）において、物が物となるということはどういうことであるかを、「甕」を例にとって考察する。そこで甕は、天空、大地、神的な者たち、死すべき者たちが、互いに互いをゆだね合いながらひとつになり、同時にそのことで、それぞれがその本来的なものへと自由になる場所として記述される。そこでこの四つのものは、「本来的なものへと脱本来化される（zu einem Eigenen enteignet sein）」と言われる（GA7, 181）。デリダは、上述の読解において、この箇所を参照に挙げている（cf. P89）。つまりここでは、本来化と脱本来化の運動が重なるものであることが示唆されているのである。ラジオ講演「思索とは何の謂いか？」（1952）における、「退去（Entzug）は […] 本来化という出来事（Ereignis）である」（GA7, 135）というハイデガーの言葉も、デリダの念頭にあると思われる。

12 ただし、この文は両義的に読める文である。本稿の第三節以降を参照。

13 ハイデガーは、近さを測定的に捉えることを、天地、大地、神的な者たち、死すべき者たちからなる世界の方域の「近隣的な近さの拒否」であるとする。そこでは、あらゆる物に対する隔たりが失われ、「大地の全体を一様に計算する仕方、存立状態を保証、確保するという意志によって、すべてのものが、同様に無関心なものとなる」。かくして、今日、「大地の支配の保証、確保（Sicherheit）」へと向かう闘いは、大地の完全な制御の最終段階へと入っていると、ハイデガーは警鐘を鳴らす（GA12, 201）。

14 デリダは、ハイデガーの『存在と時間』が、従来の形而上学における「保証（assurance）」のあり方を根本的に変革するものであることを、1964 -65 年のハイデガー講義（HQEH）全体を通じて論じている。存在の意味についての問いにおいて、問う者であり同時に問いかける者である現存在以外の何者にも「保証」を求めない仕方、問いを進めることこそ、ハイデガーが試みたことにほかならないとされる。このハイデガー講義での議論については、稿を改めて論じたい。

15 ハイデガーは、詩作と思索の関係や、語りについての言説において、動詞「引く（ziehen）」と「裂く（reißen）」から派生する、やはりきわめて隠喩的に見える語群を多用するが、デリダはこれらの語群の交差を、「あたかも原 - 語彙のようなもの／準 - 原 - 語彙（quasi-archi-lexique）」（P86）と名付け、これらがいかに逆転的隠喩として捉えられうるか、また、これらがいかにして思索者に与えられうるのかを問う。

16 デリダは、動詞 “zusagen” [言を与える、承諾・約束する] の仏訳と思われる語 “promettre” [約束する] を用い、「存在」の方から初めて「家」というものがわかるという逆転的隠喩について語っている。「[...] 存在が、その退きそのものによって、家や住まうということを考えさせる、あるいは考えさせることを約束するというのが [...] 起きている」。「[...] 存在は、家について、家が存在についてそうするよりも、多くを我々に語り、多くを我々に約束する [...] と定式化してもよいかもしれない」（P83）。彼はここで、存在自身が存在の側からの出発を約束するという読解をしている。

17 “Zusage” とともに、同様の文脈でハイデガーが多用するのが、“Zuspruch”（語りかけ・同意・承認）という語である。「もしも我々が語りのもとで問いかけるなら、つまり、語りの本質展開について問いかけるなら、我々には、語りそれ自体が既に語りかけられ（同意・

承認され) (zugesprochen) ているのでなければならない」(GA12, 164) 。デリダはそれを次のように敷衍する。「語りはすでにそこにある」。このすでにという性格は、「根源的な約束あるいは契約のようなものであり、我々はそれに対して、いわばすでに同意している」(HQ115, note)。このような根源的な言の与え、語りかけがあつて初めて、我々は少なくとも、存在の側から出発するということを期待できるのである。

18 デリダは、根源的な言の与え^{ツ-ザ-グ}(承諾・約束)は、あらゆる語に先立つ「諾」、言質(gage)であり、その中には、「信」が働いているのでなければならないと考える。「あらゆる物語にも脅かされないような信が、私たちを〔この言質という〕出来事に結びつける」(HQ116, note)。デリダはさらに『信と知』(1996)において、言の与え^{ツ-ザ-グ}(承諾・約束)の概念へと立ち戻り、言の与え^{ツ-ザ-グ}への信は、「あらゆる知『以前の』」(FS92)ものであるとする。

19 デリダは、『証言の詩学と政治学』(2005)においてハイデガーの、「信は思索においてはいかなる場所も持たない」という表明を振り返りつつ、「なんらかの『信じる』、『信じさせる』、『信じるように頼む』といった権威が、存在の真理についての思索の呼びかけのうちに常に必然的に忍び込んではいないか」と自問する(PPT51-52)。

20 ここで重要なのが、カントによる、現実的なもの(物として実在するもの)と可能なもの(単に概念として矛盾を含まないというだけのもの)の区別である。感性的知覚やそれに基づく経験の統一性に結びつくものだけが、現実的なものである(cf. KrV, A225;B272)。超越論的理想は、可能なものであることは排除できないとしても、それを現実的なもの、つまり実在するものとして措定する権利は我々にはないのである。

21 脚注 12 を参照。

22 脚注 6 が付されている段落の以降を参照。

23 1964-65 年のハイデガー講義においては、この隠喩の変遷そのものが存在の歴史をなすことが、「歴史性としての隠喩性」(HQEH323)という言葉で表現されている。